La science explicite, dite rationnelle, c'est la logique réductive à laquelle nous soumettons la foi des autres. La réalité ne peut être qu'un point de départ pour un voyage inspiré, au-delà de toute mainmise étrangère qui ne viendrait pas d'en haut, vers une vérité universelle, vue sous de multiples formes complémentaires. Les chemins de la vérité, innombrables par définition, sont aussi spécialisés que les individualités dont c'est justement la vocation d'être des modes d'acheminement vers cette vérité. Et tout prosélytisme religieux, impérieusement évident du point de vue de l'apôtre, n'est que très relativement acceptable du point de vue du prosélyte. Et ceci seulement dans la mesure où il existe entre eux communauté de familles spirituelles ou parentés d'esprits individuels. Autrement ce serait méconnaître le « racisme » essentiel de toute idéologie. Seule primera dans cette lutte de vérités, diverses en apparence, celle dont la forme et la force seront cycliquement les plus adéquates au moment de leur confrontation. La vérité historique est faite par les prédestinés et les vainqueurs. C'est le cas des « avataras » qui ont combattu les traditions déchues, le cas de Jésus qui faisait abattre les idoles, de Mohammad combattant les polythéistes. Cette action destructrice légitime les maîtres spirituels qui ont agi divinement et par ordre, comme Shankara qui a combattu le bouddhisme. En ce cas la nature est un reflet de l'intolérance divine. Lorsqu'il est impossible de convaincre il faut combattre et vaincre, puisque la guerre est le chemin provisoire de la paix. D'où des troubles, des destructions, des souffrances à côté d'acceptations, de restaurations, de prospérités et d'actions de grâce consécutives. Car tout en définitive doit concourir à l'ordre total.

Luc Benoist

LE TAO ET LA QUÊTE DE LONGUE VIE

On a coutume de distinguer, en Chine même, lorsqu'on traite du Taoïsme, *tao-kia* (ou l'« école » du *Tao*), de *tao-kiao* (ou la « religion », la « secte » du *Tao* (1). La distinction est tandancieuse en ce qu'elle prétend opposer *historiquement* une doctrine de pure intellectualité, voire une « philosophie naturaliste », aux « pratiques superstitieuses » considérées comme une corruption tardive (2). Certes, les déviations ne manquent guère, ainsi que le prouvent, à des degrés divers, l'histoire de l'empereur Wou, le messianisme de Tchang Kio et de ses « Turbans Jaunes », le spiritisme des Han ou le confusionnisme des Six Dynasties, outre certains aspects du syncrétisme des Song.

Ce que nous voudrions pourtant souligner, c'est que doctrine et méthodes se développent simultanément et non successivement, qu'elles sont complémentaires et non antagonistes, que leur prééminence à telle ou telle époque — pour autant qu'on puisse l'affirmer sur la foi d'une littérature abusive à quoi peut très bien répondre une tradition orale orthodoxe — est différence d'accent, non pas de nature, signe tantôt d'éveil et tantôt d'obsurcissement spirituel, dans un contexte néanmoins cohérent. Il serait

(1) *Kia*, c'est au sens propre la famille, tout ce qui vit sous le toit de la maison ; c'est aussi la désignation des innombrables groupes liés par une parenté de doctrine ou de comportement ; on dit *pai-kia*, les « cent écoles » (cf. Tchouang-tseu, ch. 33). Si *kiao* désigne effectivement les grandes formes de la Tradition (les *san-kiao*, ce sont Bouddhisme, Confucianisme et Taoïsme), son sens initial est plus général : c'est *hiao*, l'action, l'influence sur le disciple et *p'ou*, la baguette du maître : la doctrine — voire la *barakah* — et la méthode : école, secte, discipline de l'esprit.

(2) *Kouei-kiao*, doctrine des « diables », des « esprits » inférieurs, disaient les lettrés, dans une intention polémique évidente.

long et hasardeux — tel n'est point ici, d'ailleurs, notre propos — d'étudier l'évolution cyclique de la spiritualité chinoise. Ce qu'on peut toutefois apercevoir, en un texte capital comme le *Tao-te king*, c'est que la superposition des sens laisse partout apparaître comme but la quête de « longue vie », dans l'acception aussi bien spirituelle que « technique » de l'expression, sans que l'un des deux aspects apparaisse décisivement séparable de l'autre.

***

« Lao-tan, lit-on dans le *Lie-sien tchouan*, aimait nourrir son souffle, il prisait l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser... Il vécut plus de quatre-vingts ans ; le *Che-ki* dit plus de deux cent ans ». Cette controverse chiffrée mise à part, tout le reste, on en doit convenir, apparaît dans le texte du *Tao-te king*. Il faut en conclure, tout d'abord, que de telles méthodes étaient de pratique courante à l'époque où fut établi le texte, que celui-ci n'est donc pas l'origine de la doctrine taoïste, mais seulement, dirait Guénon, sa « réadaptation » dans un moment cyclique défini (3). « Ce que d'autres ont dit, voilà ce que j'enseigne. » (ch. 42). Parallèlement, on lit dans le *Louen-yu*, à propos de l'enseignement confucéen : « Je transmets (l'enseignement des anciens) et n'innove pas. » (ch. 7). Double courant, a-t-on coutume de dire, double tradition des « scribes », ou annalistes, et des « devins », ou des « sorciers » : on n'en retiendra que cette évidente dualité d'aspects, respectivement « terrestre » et « céleste » ; et si le second, le « taoïste », comporte bien des « devins », des « sorciers » — et des fabricants de drogues d'immortalité — ce n'est qu'à titre extérieur et secondaire (4). Il est dit du *Yi-*

(3) C'est si vrai que Lie-tseu, citant Lao-tseu, attribue son texte à Houang-ti, fondateur légendaire de l'Empire, et que Tchouang-tseu rapporte d'autres citations littérales à la sagesse populaire.

(4) Il ne manque d'ailleurs pas d'exemples d'Immortels qui se manifestent sous un tel masque pour échapper à l'indiscrétion du vulgaire.

king, Livre par excellence de la Tradition chinoise, qu'il fut altéré à partir des Tcheou pour servir à la divination, ce qui renverse exactement l'opinion courante. En fait, l'origine de la Tradition chinoise unanime se situe hors du temps : c'est ce que signifie le mythe qui associe Lao-tseu à la mutation première de l'univers.

Le terme de « longue vie » (*tch'ang-cheng*) est textuellement utilisé au chapitre 59 du *Lao-tseu* (5). *Tch'ang-cheng*, c'est la « longévité », c'est-à-dire la libération du conditionnement temporel de l'être, son retour à l'état primordial. Qu'on l'ait souvent considéré au sens littéral de prolongation de l'existence corporelle, que les pratiques de « longue vie » aient souvent été orientées à cette fin, on n'en saurait douter. Mais en fait, les deux perspectives ne se distinguent pas toujours en toute clarté, ce que l'exigence méthodique et symbolique peut expliquer plus aisément que l'ignorance. « Au bout de mille ans, écrit Tchouang-tseu, las de ce monde, le Saint le quitte et s'élève parmi les Immortels (*sien*) ; monté sur un nuage blanc, il accède au séjour du Souverain d'En-haut. » (ch. 12). Mais au cours de sa « randonnée lointaine » (*yuan-yeou*) au même séjour du Souverain d'En-haut, ce qu'atteint K'iu-yuan, c'est le « Grand Commencement » (*T'ai-che*) l'Origine de la manifestation.

« Nourrir le souffle » (et l'« essence » : *yang tsing k'i*), c'est la base des pratiques visant à entretenir l'énergie vitale, et par là à « prolonger la vie ». Le souffle (*k'i*), c'est l'énergie vitale et non la respiration ; c'est, dit le *Li-ki*, la « plénitude du *chen* », de l'esprit, de l'influence d'en-haut. Toutefois, la respiration en est le symbole, d'où les méthodes de discipline respiratoire, et de rétention (*pi*), de conduite (*hing*) du souffle, si prisées dans les écoles taoïstes des Han. Mais : « souffler et humer, expirer et inspirer, cracher le vieux souffle et introduire le nouveau... » décrit Tchouang-tseu, c'est la pratique de ceux qui « nourrissent le corps, la substance »

(5) *Cheng*, vie, c'est originellement la croissance d'une plante; *tch'ang*, longueur, durée, a le sens de permanence, d'immutabilité.

(*yang-hing*) (ch. 15) : s'il en réprouve la finalité trop sommaire, Tchouang-tseu en atteste aussi l'antiquité (6), ce qu'il confirme d'ailleurs en son chapitre 6 : les Hommes véritables (*tchen-jen*) d'autrefois conduisaient leur souffle « jusqu'aux talons », tandis que le vulgaire se satisfait de la respiration superficielle, celle « du gosier ». Plus près de nous, le *Traité de la Fleur d'Or* enseigne que, « lorsque l'esprit vit, le *k'i*, de façon merveilleuse, se met à circuler ». Il s'agit, l'air neuf étant introduit, de réaliser une respiration en circuit clos, imitant celle de l'embryon : ce que les textes des Han nommeront la « respiration embryonnaire » (*t'ai-si*). Or que lisons-nous au chapitre 10 du *Tao-te king* ? « Efforce-toi de rendre au souffle sa fluidité : tu pourras être ainsi que l'enfançon ». Il s'agit là d'une claire allusion, tant à la circulation du souffle, conditionnée par sa « souplesse » (*jeou*), qu'à l'état embryonnaire, double allusion qu'on retrouve d'ailleurs formulée au chapitre 55 : « Qui recèle l'ampleur de la Vertu est semblable à l'enfant nouveau-né... Faire usage du souffle, c'est le contraindre (le «figer», le «coaguler»). « Ouvre et ferme les portes célestes », lit-on encore au chapitre 10, formule dont le rythme alternant est classiquement mis en relation avec celui des pratiques respiratoires. Et encore, aux chapitres 52 et 56, la condition de toute « circulation » et de toute alchimie internes efficaces : « Bouche fermée et portes closes... »

Mais le rythme que nous venons d'évoquer, celui des portes, est encore assimilé, dans le *Hi-tseu*, à celui de *k'ien* et de *k'ouen*, du principe actif et du principe passif, de l'extériorisation (*wai*) et de l'intériorisation (*nei*). Or l'allusion peut fort bien être ici de même nature, car la conséquence de l'alternance est l'état de *wou-ts'eu*, littéralement « sans femelle » : sans génération, sans production extérieure. Qu'est-ce à dire, sinon que, conformément à toutes les méthodes « tantriques » du Taoïsme, l'essence vitale (*tsing*) est utilisée « intérieurement » et non « extérieurement », en vue de son union alchimique au souffle ? C'est là « l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser », la façon de « nourrir le *tsing* » en même temps que le *k'i* (*yang tsing k'i*). C'est ce qu'on appelle plus couramment encore *houan-tsing*, « faire revenir, retourner, l'essence ». Sans doute y a-t-il, superposée à d'autres sens plus immédiats, une seconde allusion à l'androgynie alchimique au chapitre 28 : « Se connaître viril, préserver en soi la féminité », littéralement : « se connaître coq et se garder poule ». Outre que tout cela est encore en rapport avec la condition embryonnaire car, selon le chapitre 55, la « perfection du *tsing* » est caractéristique du nouveau-né.

(6) C'est, dit-il, la méthode de P'ong-tsou, personnage légendaire qui aurait vécu huit cents ans au temps des Hia et des Yin, soit une vingtaine de siècles au moins avant notre ère.

Cependant, le texte du *Tao-te king* le plus fréquemment interprété en termes d'« alchimie interne » est celui du chapitre 6. Lie-tseu, qui l'attribue à Houang-ti, fondateur de l'Empire et patron des alchimistes, le traduit en termes d'élaboration cosmique. Mais le *Lie-sien tchouan* en rapporte l'interprétation pratique à un Immortel antérieur à Houang-ti, présenté comme son maître, et aussi comme celui de Lao-tseu : Jong Tch'eng-kong. Ce personnage fut, nous dit-on, l'initiateur des méthodes de « réparer et conduite » (*pou-tao*) l'essence vitale. La « Femelle obscure, ou mystérieuse » (*houan-p'in*) est interprétée en termes d'érotique, et de l'« Esprit de la Vallée » (*kou-chen*), il est dit : « Les Esprits du Val ne meurent pas, car par eux se préserve la vie (*cheou cheng*) et se nourrit le souffle (*yang k'i*). » Il faut remarquer à ce sujet que *kou*, vallée, comporte le sens de « passage pour l'écoulement des eaux », donc de source de vie ; le symbolisme aquatique est ici particulièrement opportun. Un autre commentaire, celui de Yang Chang, s'attache moins à l'utilisation du *tsing* qu'à celle du *k'i*, mais aboutit aux mêmes conclusions : « Le caractère *kou*, vallée, sert de symbole caché au ventre, siège du *houen* et du *p'o* (les « esprits vitaux »... « L'Esprit de la Vallée ne périt pas ; on l'appelle Femelle obscure » veut dire que celui qui possède le Tao sait attirer et diriger le souffle primordial au milieu du ventre, et de ce fait il peut vivre longtemps paisible et obscur... Le cha-

pitre traite de la formation de l'embryon spirituel par le procédé de la rétention du souffle... » Que le sens premier du texte de Lao-tseu soit de nature cosmique est probable, mais la loi de l'analogie qui est celle de l'« alchimie interne » justifie pleinement son transfert au plan du microcosme.

La préservation, l'économie des principes vitaux, se peut d'ailleurs déduire d'autres formules comme celles du chapitre 3 : « Vider les cœurs, emplir les ventres, affaiblir les vouloirs et conforter les os », ou celle du chapitre 12 : « Il prend soin du ventre et non de l'œil » : en effet, le ventre est le siège des esprits vitaux (*houen* et *p'o*), tandis que le cœur est celui de l'activité mentale, des sentiments et des désirs ; l'œil est le symbole des perceptions sensibles ; la moëlle osseuse est l'un des sièges de la vitalité (6 bis). De ces notions, on peut encore rapprocher celle, déjà citée, de la « fermeture de la bouche » et des ouvertures du corps ; en effet, selon le *Traité de la Fleur d'Or* — qui le tient d'ailleurs de règles bouddhiques — « si l'on ne ferme pas entièrement la bouche... et qu'on ne serre pas solidement les dents, il est fréquent que le cœur divague... » Il s'agit là d'une règle essentielle des méthodes de méditation, à laquelle on peut associer sans difficulté celle du chapitre 10 concernant l'élimination des « visions obscures » (*hiuan-lan*), des fantasmagories : « Ne laissez pas les pensées et les images se former au-dedans de vous », enseigne Tchouang-tseu (ch. 23) ; et le *Traité de la Fleur d'Or* : « Tel est le cas, par exemple, lorsqu'entré en méditation, on voit apparaître des flammes lumineuses ou des couleurs bariolées, ou qu'on voit approcher des Boddhisattva ou des divinités, ou d'autres fantasmagories semblables... On tombe dans le vide du monde imaginaire. » (7).

L'obtention de la Longue Vie s'identifie symboliquement, dans la terminologie chinoise, à l'expérience

(6 bis) « Veut-on le repos, il faut apaiser le *k'i* ; veut-on (le bon ordre de) l'esprit (*chen*), il faut rendre le cœur docile. » (Tchouang-tseu, ch. 23).

(7) Il n'est pas superflu d'indiquer que *lan*, vision, est en relation étymologique avec l'examen des présages, la pratique divinatoire.

unitive connue sous les désignations de « retour à l'Origine », « à l'Unité », à l'« état embryonnaire ». Tout cela est identique, et tout cela se retrouve dans le texte du *Tao-te king* : au chapitre 10 d'abord, qui apparaît comme le résumé d'une méthode de réalisation spirituelle complète : « Circonscris le *p'o*, embrasse l'Unité » (*tsai ying p'o pao yi*). Le *p'o*, esprit vital inférieur, qu'il s'agit d'annihiler, de placer sous bonne garde (*ying* est un camp militaire), s'oppose ici au *k'i*, destiné au contraire à être libéré, assoupli, fluidité (8). C'est que, selon le *Li-ki*, si *k'i* est la « plénitude de *chen* », « *p'o* est la plénitude de *kouei* », c'est-à-dire des influences d'en-bas : c'est l'influx « terrestre » opposé à l'influx « céleste ». L'expression *pao-yi*, de nouveau utilisée au chapitre 22, est particulièrement expressive : *pao*, qui signifie « envelopper, contenir », figure dans sa forme primitive le corps maternel enveloppant l'embryon (9) ; il n'y a donc aucune différence de sens entre *pao-yi* et l'expression *pao-yuan* (« embrasser l'Originel »), utilisée par le commentateur Tchang Hong-yang : « Embrasser l'Un, c'est s'oublier soi-même et oublier les êtres, embrasser l'Originel (*pao-yuan*) et garder l'Un (*cheou-yi*) » (10). *Te-yi*, obtenir l'Un, est un processus de concentration et de synthèse que le chapitre 39 étend aux dimensions cosmiques : « Le Ciel obtint l'Un par sa limpidité, la Terre obtint l'Un par sa stabilité... » *Cheou-yi*, garder l'Un, qui lui fait logiquement suite, a fini par désigner l'ensemble des pratiques d'unification, et même de « longue vie », sous tous leurs aspects : « Gardant mon Un, je me suis établi dans l'harmonie », lit-on en Tchouang-tseu (ch. 11), mais dans le *Pao-p'ou tseu*, le célèbre ouvrage alchimique de Ko-hong : « Qui avale le cina-

(8) Il s'oppose normalement au *houen*, esprit vital supérieur, dont le *k'i* est la manifestation. *K'i* s'oppose à *tsing*, *chen* à *kouei*.

(9) On notera le parallélisme des deux mouvements exprimés par *tsai-ying* et *pao* : la captivité militaire et l'embrassement maternel, l'une stérilisante, l'autre producteur de vie, ou plutôt « préservateur » de vie.

(10) L'expression est textuellement reprise dans le commentaire du *Traité de la Fleur d'Or* : « Les adeptes ont enseigné à embrasser l'Originel et à garder l'Un. »

bre et garde l'Un ne finira qu'avec le Ciel. » Les drogues d'immortalité s'y trouvent donc associées aux méthodes de concentration spirituelle ; Ko-hong a pourtant laissé entendre que la méthode, à laquelle il s'est uniquement consacré, n'est rien sans la doctrine.

On trouve, au chapitre 14, la notion de retour à l'Origine, au « non-être » (*wou-wou*), comme définition du *Tao* lui-même. Mais c'est encore à une « voie » méthodique que ramène le chapitre 28, avec cependant une terminologie identique : retour à l'état « de l'enfant nouveau-né » (*ying-eul*), proche de la condition embryonnaire ; à l'état du « bois brut » (*p'ou*), qui est la « simplicité » primordiale ; à l'état du « Sans-faîte » (*wou-ki*), c'est-à-dire du Non-Etre, « antérieur » même à l'Un, qui est une expression de l'Etre indifférencié. Tout cela est conditionné par l'intégrité de l'« immuable Vertu » (*tch'ang-te*), qui est bien sûr l'efficace du *Tao*, mais peut fort bien s'interpréter au plan microcosmique comme la « puissance vitale », si l'on se réfère de nouveau au premier vers du chapitre : « *Tche k'i hiong cheou k'i ts'eu* » : « se connaître viril, préserver en soi la féminité. » Au chapitre 16 enfin s'exprime textuellement la notion cyclique du « retour à l'origine », à la « racine » (*kouei-ken*), qui est la phase du « repos » (*tsing*). Or à cette phase de repos correspond *fou-ming*, la « restauration de *ming* » ; *ming*, c'est ici la destinée individuelle : « Ce que le Ciel confère, lit-on dans le *Yi-king*, c'est le *ming* ; ce que les êtres reçoivent, c'est le *sing* (nature individuelle) ». Or, si l'on se réfère aux méthodes de l'alchimie interne telles qu'elles s'expriment, par exemple, dans le *Traité de la Fleur d'Or*, la restauration de *ming* (et de *sing*) dans leur unité première, c'est le retour à l'état antérieur à la naissance, le *regressus ad uterum* des hermétistes d'Occident. On ne manquera pas non plus de remarquer que *fou-ming* prend d'autres significations, pour peu qu'on fasse appel aux affinités homophoniques : ainsi que nous l'avons souligné dans une précédente étude, c'est la seconde partie de la devise des sociétés secrètes taoïstes (11), avec le

(11) *Fan Ts'ing fou Ming*, in *Etudes Traditionnelles* n° 399 (janvier-février 1967).

double sens de restauration de la légitimité historique du pouvoir temporel, et de restauration de la Lumière initiatique, succédant à la phase d'obscuration : c'est la « dissolution » faisant suite à la « coagulation » alchimiques. On notera aussi que l'hexagramme du *Yi-king* dénommé *fou* comporte la plupart de ces significations : celle de « repos », celle de « restauration » (du *sing*, dit un commentaire classique) : *fou*, c'est l'origine de la restauration cyclique du *yang*, succédant immédiatement au solstice d'hiver.

Tous ces symboles, on l'aperçoit aisément, concourent à une fin commune, qui est la loi constante, la « norme » (*tch'ang*) de l'être et de l'univers. Aussi faut-il sans doute voir une allusion au même rythme dans les sentences parallèles du chapitre 36 : « Qui va se refermer, sans doute est déployé ; qui tend à s'affaiblir, sans doute est renforcé..., cela qu'on va défaire ne peut qu'être assemblé », aboutissant à la définition de la « lumière cachée » (*wei-ming*) : car la « lumière cachée », nécessairement, doit être révélée, conformément au *yi ming, yi houei* du *Kouei-tsang*, au *yi yin, yi yang* du *Yi-king* (11 bis).

***

Il reste d'importantes constatations à faire sur la nature de l'état spirituel auquel conduisent les aspects « méthodiques » du *Tao-te king*. On parle, au chapitre 59, de *tch'ang-cheng* (« longue vie »), au chapitre 50, de *che-cheng* (« art vital », « entretien de la vie ») ; l'une des conséquences en est que le sage, ayant fait retour à l'état du petit enfant, ne craint pas les animaux sauvages : c'est effectivement l'une des caractéristiques de l'état primordial (ch. 55). Mais le chapitre 50 contient une autre définition selon laquelle le corps du sage devient invulnérable aux griffes des fauves comme aux armes des guerriers ; le chapitre 33 se termine sur une formule qu'on peut traduire par « mourir sans cesser d'être », et que précise, semble-t-il, Tchouang-tseu en son chapitre 23 : « Les êtres conservent une réalité, mais n'ont plus de lieu ; conservent une durée, mais n'ont

(11 bis) « Un (temps de) lumière, un (temps d') obscurité ». « Un (temps de) *yin*, un (temps de) *yang*. »

plus de temps. » Selon Lie-tseu d'ailleurs, « cesser d'être après la vie serait le grand malheur. » (ch. 4). Autre formule insolite, celle du chapitre 16 ,répétée au chapitre 52, où elle est liée à l'obtention du *Tao : mou chen pou t'ai* (« que le corps (ou que le moi) disparaisse, pas de danger »). La formule est orthodoxe, et semble liée aux précédentes, mais le sens « danger » pour *t'ai*, est moderne ; littéralement, *t'ai*, c'est l'exhalation des ossements effrités, on pourrait dire les « cendres ». Il n'est donc pas téméraire de comprendre qu'après la mort, le corps ne laisse pas de cendres, ce qui est conforme à la doctrine classique de *che-kiai* (« libération du corps »), dont il est dit qu'elle est une « fausse mort ». Or toutes ces caractéristiques sont celles, non pas de la « longue vie », mais bien de l'immortalité, encore que le caractère *cheou* (« longévité ») soit utilisé au chapitre 33 pour la définir (12). Et c'est aussi ce qu'on doit comprendre lorsqu'il est dit, au chapitre 28, que le sage, identifié à la Norme universelle, fait retour à l'état, non pas de *T'ai-yi*, le Suprême Un, mais de *Wou-ki*, le Sans-faîte, le Non-Etre.

Aussi, lorsque les textes d'époque Han attribuent à Lao-tseu diverses méthodes comme celles de l'érotique ou de l'alchimie matérielle, ne s'agit-il pas à proprement parler d'un abus de langage, mais d'une interprétation en mode « extérieur » (*wai*) de ce que le *Tao-te king* exprime en mode « intérieur » (*nei*), d'une descente au plan « terrestre » de ce qu'il exprime en mode « céleste ». C'est dans ce sens qu'on peut qualifier de telles méthodes de *kouei*, c'est-à-dire soumises aux influences d'en-bas. C'est que, enseigne Tchouang-tseu (ch. 33), conformément à l'évolution normale du monde, le *Tao*, expression de l'Unité primordiale, s'est au cours du temps « déchiré », « diversifié » (*lie*). Or il n'est de *Tao* véritable que par le retour à l'Unité.

Pierre GRISON.

(12) La longévité, c'est au même chapitre, *kiou* (durée, pérennité).

LE LIVRE D'ENSEIGNEMENT PAR LES FORMULES INDICATIVES DES GENS INSPIRÉS

(Kitâbu-l-I'lâm bi-ichârâti ahli-l-ilhâm)

CHAPITRE SUR DES FORMULES INDICATIVES PORTANT SUR DIVERS SUJETS

(Bâb fî ichârâti-him fî anwâ'in chattâ)

(Suite) (*)

***

L'un d'entre eux a dit : « Le malade, sa nourriture est médicament » (*Al-marîd'u aklu-hu dawâ*) (1).

Un autre d'entre eux a dit : « Le blessé, sa parole est appel à la protection » (*al-jarîh'u kalâmu-hu iltijâ* (2).

Un autre a dit : « La limpidité sans trouble c'est cela la limpidité (*Aç-çafâ bi-lâ kadar huwa-ç-çafâ*).

Un d'entre eux a dit : « Le fard au khol sur les yeux n'est pas comme le khol lui-même ».

Un autre d'entre eux disait : « Le khol a besoin de l'œil car il aime qu'on l'admire ».

(*) Voir *E.T.* depuis mars-avril 1967.

(1) Dans Bay. 3750 : *Al-marad'u kullu-hu dawâ* = « la maladie est toute entière remède », version qui présente d'ailleurs un sens profond quant à la signification et au rôle naturel des maladies dans la destinée totale des êtres.

(2) L'éd. Haid, porte un mot déformé et incompréhensible : *al-h'.r.h'*. à la place de *al-jarîh'*.